48e ANNÉE (5e série) N° 25 18 JUIN 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

LES SCIENCES AU PRESBYTÈRE[1]

Les sciences botaniques[2]

I

VUE D'ENSEMBLE

Une excursion printanière

— Comment, cher confrère, comment ne saurais-je pas ce qu'est la Botanique ? Tout le monde le sait. Et d'ailleurs j'ai passé toute mon enfance et une partie de ma jeunesse près d'un curé botaniste. Je le vois encore courant infatigablement par monts et par vaux, boîte verte au flanc, flore en poche, et capable de donner un nom latin à toutes les plantes qu'il pouvait rencontrer, depuis les arbres des bois jusqu'aux brins d'herbe des prairies, « du cèdre jusqu'à l'hysope » pourrais-je dire.

— Précisément, je crains fort que tout cela ne vous donne de la botanique qu'une idée très incomplète, et j'en serais d'autant plus fâché que je voudrais, en parlant de cette science, rendre hommage aux nombreux prêtres qui, pendant des générations, ont gardé en eux, cultivé et répandu le goût de la science que l'on appelait alors « la science aimable. » Je revois encore la physionomie souriante de ce vieux prêtre à cheveux blancs, brusquement enlevé, il y a quelques années, à son ministère surchargé et qui me confiait, en songeant à son jeune temps : « Le croiriez-vous ? C'est la botanique qui m'a sauvé ! »

Et je n'oublie pas que, parmi ces innombrables botanistes de nos presbytères de campagne, — je parle de la génération qui nous a précédés et qui disparaît à l'heure actuelle, — il faut compter des savants d'un renom universel dans le monde scientifique, des travailleurs qui ont laissé « une œuvre, » et parfois une œuvre qui fait autorité aujourd'hui, tel l'abbé Cariot, tel l'abbé Coste, pour m'en tenir aux plus notoires. La botanique a toujours été une science essentiellement cléricale.

Pourtant je dois vous dire que même ceux-ci n'ont connu et cultivé, de la botanique, qu'un petit territoire. D'autres domaines, du plus haut intérêt, leur sont restés fermés, soit parce qu'on ne leur en a pas indiqué le chemin, soit parce que ceux-ci étaient encore de constitution trop récente pour avoir obtenu le bénéfice de la vulgarisation. Croyez-moi, il y a dans la botanique beaucoup plus et bien autre chose que vous ne le soupçonnez, bien autre chose surtout que l'art de transformer la fraîcheur et l'éclat des plus jolies fleurs en une botte de foin sec.

* *

Ce que je disais ce jour-là à un excellent confrère, je me permets de le répéter à chacun de vous, les fidèles de l'*Ami*.

Et je me mets immédiatement en devoir de vous le prouver.

Nous sommes au printemps. Nous quittons le presbytère pour « herboriser. » Mais non plus à la manière d'il y a trente ans, en collectionneurs qui, ayant reporté sur les plantes la manie que d'autres appliquent aux timbres-poste, ne songent qu'à remplir des vides dans l'herbier. Laissons cela, c'est du révolu.

Nous sommes avec un botaniste de notre temps, au courant de la science française et même, — je dirais presque surtout, car en ce domaine notre pays retarde terriblement, — et même étrangère. Prêtons une oreille docile à ses propos. Nous allons faire, dans les rencontres les plus simples, les plus étonnantes découvertes.

Voici, au pied de la haie bien exposée au soleil, mais encore sans feuilles pour vêtir ses bras épineux, les touffes parfumées de la violette, avec ses fleurs timides, de cette couleur qui, chez les an-

[1] En reprenant cette série interrompue depuis seize ans, — car les deux articles parus le 7 juillet 1921 *Numismatique)* et le 10 août 1922 *(Héraldique* et *Sphragistique)* étaient composés dès avant la guerre, — je ne puis me défendre d'un souvenir particulièrement émouvant. Le 3 avril 1917, nous arrivions dans la petite ville de Ch..., évacuée l'avant-veille par l'ennemi, qui avait dynamité chacune des maisons et coupé tous les arbres fruitiers. De l'église, il restait deux pans de mur et, attaché à l'un d'eux, un grand crucifix intact. A côté, les ruines de ce qui avait été le presbytère. Une partie n'était plus qu'un monceau de pierres. Mais un angle avait résisté, et là, à l'abri des murs, une table. Je m'approchai, sans doute le premier à pénétrer là depuis le départ des pillards de l'armée ennemie : sur la table était ouvert l'*Ami du Clergé*, à la page de mon dernier article des « Sciences au Presbytère. » Je le recueillis, très ému, et je l'ai sous les yeux en reprenant cette nouvelle série.

[2] J'ai demandé au Directeur de l'*Ami* la permission de traiter un peu plus longuement de la Botanique, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, pour rendre hommage aux nombreux membres du clergé qui ont aimé et pratiqué cette science, traditionnellement ecclésiastique. Puis, pour tâcher d'en raviver le culte dans les jeunes générations qui de plus en plus s'en détachent. Enfin, parce que je voudrais développer bien des sujets peu ou jamais encore exposés en français.

ciens, s'appelait la pourpre et qui, chez les modernes, s'est élevée aux honneurs épiscopaux [1]. Aucune fleur dont l'apparition nous soit plus douce que cette première annonciatrice du printemps. Ses teintes riches, son parfum exquis, tout le symbolisme dont on l'entoure, et surtout la saison nouvelle dont elle est la messagère, autant de raisons pour nous de la saluer avec tendresse.

— *Viola odorata,* très commune, s'emploie pour calmer la toux. A part cela, sans intérêt, eût prononcé notre vieux botaniste.

— Tout beau ! lui répliquerons-nous. Quand vous lui avez collé au front cette étiquette latine, en savez-vous beaucoup plus sur son compte ? Avez-vous fait un pas dans la connaissance de sa vie, si pleine de mystères, comme toute existence ? Je crains bien que non. Et pourtant ! Que de choses elle va nous apprendre !

La voici fleurie dès les premiers soleils de mars, tandis que presque toutes les autres plantes autour d'elle dorment encore du sommeil hivernal. Mais pour développer ses jeunes feuilles, pour épanouir ses fleurs, elle dépense une certaine somme d'énergie. Cette énergie, où la prend-elle ? Dans quel grenier puise-t-elle les réserves qui lui permettent un si rapide élan vital ? Il n'y a pas beaucoup à chercher. Creusons le sol autour d'elle : nous découvrons un tronc épais, d'où naissent de nombreuses et fines racines, recouvert à son sommet par les restes des feuilles mortes de l'année précédente et ramifié en prolongements analogues aux « filets » des fraisiers, et que l'on nomme des stolons. Voilà le réservoir, le grenier où la violette a fait hiverner ses provisions, les tenant toutes prêtes pour l'essor des premiers beaux jours.

Il y a plus. Si nous examinons de plus près ce que nous avons appelé le tronc, et qui est en réalité la tige, nous constatons qu'il s'est desséché à son extrémité inférieure, et que les racines l'entraînent, le couchent de force vers le sol. C'est qu'en effet il meurt chaque année dans sa partie vieillie, mais chaque année aussi se déplace un peu, avance d'un pas, quittant ainsi la terre usée par sa croissance de l'été pour chercher un sol neuf, abondant en nourriture. Est ce que vraiment ces dispositions et ce mécanisme si ingénieux ne méritaient pas de retenir notre attention ?

Voici maintenant les feuilles si curieusement enroulées en cornets dans leur jeunesse. Hasard ? fantaisie ? bizarrerie ? Rien de tout cela... Cueillons deux de ces jeunes feuilles, plaçons-les l'une à côté de l'autre au soleil, l'une telle quelle, l'autre étalée et maintenue dans cet état par quelque petite industrie, par exemple en y piquant une épingle. Au bout de quelque temps, nous trouvons la feuille étalée complètement fanée, tandis que l'autre n'a guère perdu de sa fraîcheur. N'est-il pas logique de conclure que cet enroulement des feuilles jeunes a pour fonction de les préserver contre la dessication, tant que leur tissu ne s'est pas affermi, tant que brillent les premiers soleils de mars, beaucoup plus riches en rayons violets et par suite plus dangereux, enfin tant que l'ombre des plantes voisines reste très réduite ?

Examinons encore, tandis que nous en sommes là, ces filets ou stolons qui se détachent de la tige principale et rampent sur le sol. Ils portent à chaque nœud des racines qui s'enfoncent dans la terre, à leur extrémité une touffe de jeunes feuilles ou, à tout le moins, un bourgeon prêt à s'ouvrir. C'est que chacun d'eux, en conditions favorables, donnera l'année suivante une nouvelle plante, qui se rendra indépendante, et produira à son tour des fleurs et des stolons. Ainsi la violette odorante possède deux moyens de multiplication, l'une sexuée, l'autre végétative. Et c'est pourquoi nous la trouvons presque toujours en grande abondance dans les stations qui lui conviennent.

Cette assurance contre les risques d'une floraison prématurée, qui pourrait être endommagée par les froids attardés de la saison, représente aussi autre chose, un procédé, et presque une ruse végétale, assez fréquente chez les plantes qui fleurissent au premier printemps. Elles se défient si bien des conditions climatériques mauvaises pour la maturité du pollen et des stigmates, que quelques-unes n'utilisent à peu près plus ces derniers organes.

Telle la ficaire, dont vous apercevez les étoiles d'or étalées dans les endroits un peu humides et dont les profanes font quelquefois un bouton-d'or. Chez elle, la formation de graines est tout à fait exceptionnelle. Et pourtant elle forme de véritables tapis auprès des sources, des ruisselets et sous les aulnaies. Mais examinons-la en terrain sableux, non encombré d'herbes et facilement délavé par les pluies. Vous trouvez tout autour d'elle de petits grains blanchâtres, assez semblables, au premier coup d'œil, à des grains de blé. Ce sont des tubercules, formés soit par les racines, soit à la naissance des feuilles, et grâce auxquels elle se reproduit abondamment, par un procédé qui rappelle celui de la pomme de terre.

Le vulgaire pissenlit fait mieux encore. Lui aussi fleurit dès les premiers soleils. Et pourtant il donne des graines, d'abondantes graines qu'emporte le vent et auxquelles la maison Larousse confie sa réclame. Oui ! mais ces graines se forment presque toujours sans intervention du pollen. Elles se développent sans fécondation, bien abritées sous la couche épaisse des jaunes corolles contre gel et giboulées. Elles traversent ainsi victorieusement les semaines périlleuses du premier printemps et de la lune rousse. C'est ce phénomène que l'on nomme parthénogénèse. Il n'est pas spécial au pissenlit.

[1] La pourpre désignait, plutôt qu'une teinte déterminée, toutes les couleurs que l'on tirait des coquillages appelés *Murex*. Au dire de Cornelius Nepos cité par Pline l'Ancien (liv. IX, § 137), sous Auguste on abandonna la pourpre violette de Tarente pour la pourpre rouge de Tyr.

* *

Mais revenons à notre violette et à sa pourpre « modestement cachée sous les feuilles, » selon la formule. Nous admirons l'élégance infinie des lignes dans ce filet vert recourbé en col de cygne (le pédicelle) qui supporte les fleurs ; dans la légère attache de celles-ci, suspendues, comme accrochées, à l'extrémité de cette courbure ; dans la disposition, si fantaisiste et si méthodique en même temps, des beaux pétales violets. Certes, tout cela est d'une grâce achevée. Mais n'imaginez pas qu'il n'y a, en tout cela, que de l'esthétique. Toute cette organisation constitue un ensemble de mesures pratiques que vous retrouverez également dans diverses fleurs printanières. Voyez la goutte de lait des jardins ou le muguet des bois ; voyez la jacinthe des bois, si commune dans le centre et dans l'ouest de la France ; voyez le cyclamen, dans la région montagnarde. Toutes ces fleurs, à l'attitude penchée et méditative, arrivent, du même coup, à protéger contre les pluies froides de la saison leurs parties les plus délicates, pollen, stigmates, nectar, et à maintenir l'élévation de température que l'on constate dans toute cavité florale. L'inclinaison prononcée des fleurs se présente donc comme un moyen, entre divers autres, certainement très efficace, de pourvoir aux aléas qui pourraient entraver la fécondité des fleurs et de parer au rayonnement excessif de leur chaleur dans l'espace ambiant.

Tout cela, certes, est intéressant à constater, et pourtant je dirai presque que nous n'avons encore rien vu, tant il nous reste à découvrir dans l'organisation et la vie de cette fleurette qu'on nous disait si banale.

Sa construction même dénote de tels raffinements d'ingéniosité que l'on en serait confondu, si la nature entière n'était remplie d'aussi étonnantes combinaisons.

Regardez la fleur de la violette de face, et laissez libre jeu à votre faculté d'observation. Ces deux pétales inférieurs étendus en avant, étalés comme un tapis sur l'escalier d'honneur à l'arrivée d'un cortège nuptial ou d'un grand personnage, comme un plan d'atterrissage pour avion minuscule ; ces lignes violettes sur fond blanchâtre qui convergent toutes vers un point central, vers cette ouverture creusée au centre comme une grotte mystérieuse, ces points d'or qui, pareils à des fanaux, en signalent l'entrée, ces pétales latéraux et supérieurs qui semblent limiter comme à dessein le champ d'atterrissage : tout cela n'est-il pas singulier ?

Oui, certes ! surtout si vous voulez bien observer précisément cet atterrissage lui même, je veux dire l'arrivée d'un insecte en quête d'une récolte de miel. L'abeille ou le bourdon, frappés par la vive couleur et surtout attirés par le délicieux parfum, se posent doucement sur la partie inférieure de la fleur, sur ces pétales tendus juste à point, et, comme guidés par les lignes convergentes qui s'y dessinent, ils avancent leur bouche avide vers le centre et plongent leur trompe dans les profondeurs où se cache le nectar.

Or, pour ce nectar, une citerne a été creusée, où il s'amasse, où il n'y a qu'à puiser. Regardez en dessous de la fleur et en arrière, ce sac allongé, que le botaniste nomme l'éperon. Organe bizarre pour qui ne verrait les choses que du dehors, mais invention merveilleuse pour qui regarde le mécanisme intérieur ! Cette citerne, emplie d'une liqueur sucrée, c'est à elle que vont les efforts de l'insecte mellifère.

Mais quel prodigieux mécanisme ses mouvements vont ainsi déclancher ! Le plus complexe, le plus mystérieux et le plus réalisateur de tous : rien de moins que celui de la fécondation et de la reproduction.

Car la réserve de miel est disposée comme l'appât dans un piège, au-delà du point sensible qui doit tout mettre en branle. Jouons nous-mêmes le rôle de l'insecte : prenons une allumette taillée en pointe et introduisons-la dans la gorge de la fleur, de manière à la faire parvenir jusqu'au nectar. Nous voyons qu'au premier contact du stigmate avec notre brindille de bois, le style se déplace légèrement vers le haut. Véritable réflexe, comme il s'en produit chez l'animal et chez l'homme, tout à fait comparable aux mouvements instinctifs que déclanche une sensation trop brusque ou trop vive. Depuis que le savant indien Sir J. Bose a découvert l'influx nerveux des plantes, nous nous expliquons déjà mieux cette réaction pistillaire. Ce mouvement produit une légère pression sur les anthères, dont les sacs dorés contiennent la précieuse poussière pollinique, destinée à la fécondation. Il en tombe donc un peu de pollen que recueille la surface de notre allumette.

Dans la nature, c'est la tête ou le dos de l'insecte qui reçoit cette délicate poussière. Et comme, aussitôt après, le visiteur, ayant épuisé la réserve de nectar, vole à la recherche d'un nouveau butin, il emporte avec lui ce lest vivant. Le voici qui se pose de nouveau sur une autre violette. De ces grains de pollen quelques uns ne peuvent manquer de venir au contact du stigmate auquel il a heurté sa tête, en se jetant à la conquête de sa provende.

Happé par le revêtement visqueux du stigmate, ce pollen va féconder la nouvelle fleur, de la même touffe ou d'une touffe voisine, peu importe. Si bien que grâce aux insectes butineurs de miel, se trouve assurée la fécondation croisée, plus avantageuse pour la conservation de l'espèce.

Ce mode de fécondation par l'intermédiaire des insectes suppose, comme on voit, des dispositions spéciales de la fleur et aussi un pollen farineux et sec, mais adhérent facilement aux surfaces extérieures. Toutes les plantes donc ne s'y prêtent pas. Il suffit de nous rappeler ces nuages de poussière jaune que répand autour de lui le noisetier lorsqu'on le secoue violemment, en février ou mars, pour saisir qu'en dehors des insectes une autre force, plus élémentaire, intervient parfois,

et c'est le vent. Au temps où fleurit le coudrier, les insectes sont encore, pour la plupart, plongés dans leur sommeil hivernal. Mais un simple coup de vent fait tomber de chaque chaton un petit nuage de poussière et, sur le nombre, quelques grains atteignent toujours ces filets purpurins qui sortent de certains petits bourgeons et qui sont les stigmates. Il en naîtra plus tard des noisettes.

Aussi le noisetier n'a pas besoin de fleurs aux couleurs vives, pas besoin de solliciter les visiteurs ailés par l'attrait d'un parfum, par l'offre d'un paiement en nature sous forme de nectar. Il n'a rien de tout cela ; le vent lui suffit.

Voilà donc deux sortes de fleurs bien différentes, dont les dispositifs se dessinent à l'opposite les uns des autres : les « entomophiles, » dont le pollen est confié aux insectes, et les « anémogames, » où ce rôle est abandonné au vent. Et suivant qu'elles useront de l'un ou de l'autre procédé, leur construction, leur aspect, seront tout à fait divers. Prenez un épi de blé ou de seigle, vous le devinez de suite anémogame ; cueillez une rose, un œillet, une fleur de tabac, vous n'avez pas de peine à y reconnaître des entomophiles. Et si vous examinez le manège d'une abeille sur des chatons de saule, vous découvrirez une troisième catégorie encore, — car les ingéniosités déployées dans la nature sont infiniment variées, — celle dont les insectes viennent, en plus du sucre végétal, récolter le pollen. Procédés différents, même résultat final.

On a même construit, sur ces données, l'une des plus séduisantes hypothèses scientifiques, et en même temps des plus gracieuses qui soient, mais qui, en réalité, semble bien n'être qu'un roman. Peut-être vous en entretiendrai-je quelque jour.

— Mais, objecterez-vous ici, ne peut-il se faire qu'aucun insecte ne vienne à passer près de votre violette en fleurs ? En ce début de printemps, avec les nuits froides et les brusques averses glacées, il ne semble pas y avoir tant d'abeilles ni tant de bourdons à courir l'espace. Alors voilà votre plante condamnée à rester stérile ?

— Non ! On ne prend pas si facilement la nature au dépourvu, et lorsqu'on semble l'y avoir surprise, on peut, sans trop craindre l'erreur, rejeter la faute tout simplement sur notre propre ignorance.

Nous avons vu déjà la violette se multiplier et se répandre par ses stolons ; nous venons d'examiner ses fleurs et leur mécanisme. Revenons dans deux mois près de ce même tapis de violettes. Plus de fleurs, plus de parfum ; mais des feuilles, plus nombreuses, plus grandes, plus robustes. Examinons d'un peu plus près ces touffes de feuilles. Voici qui ne répond plus du tout à notre attente. En plus des fruits, peu nombreux, dus aux fleurs printanières, en voici d'autres, de diverses grosseurs, qui semblent naître de la touffe et grossir dans l'ombre des feuilles. C'est exact. Pendant tout l'été la violette continue à fleurir, sans que le profane s'en doute. Mais après cet éclat printanier qui nous a charmés, elle ne donne plus que des fleurs sans apparence, sans parfum, cachées sous le mystère du feuillage. Et de fait, parfum et couleurs vives sont inutiles. Cette floraison d'été n'intéresse plus les insectes. Les fleurs ne s'ouvrent pas, elles ne sont pas visitées par les butineurs, elles ne possèdent pas de nectar. C'est qu'elles se fécondent par leur propre pollen : elles sont autogames. Encore une catégorie nouvelle.

Ainsi, reproduction végétative, fleurs entomophiles, fleurs autogames : il ne manque à la violette que d'avoir encore des fleurs anémogames pour présenter en elle seule un raccourci de tous les procédés de multiplication végétale.

La prévoyance dont la nature — mais on comprend bien que derrière les lois de la nature il y a la Providence — a entouré la conservation de l'aimable fleurette ne s'arrête pas là. Nous lui ferons une troisième visite en juin et peut-être pourrons-nous constater de nos yeux quelque chose d'aussi étonnant que tout ce que nous venons d'apprendre. A ce moment les premiers fruits seront mûrs ; ils s'ouvriront par trois fentes longitudinales qui les découperont en une étoile à trois branches, et les graines, détachées, tomberont sur le sol. Mais à quoi bon une multitude de jeunes plantules au pied de la plante mère, où elles seront étouffées dans l'obscurité et la faim ? Aussi les choses ne se passent-elles pas ainsi. Le fruit s'ouvre et ses parois, en séchant, se détendent assez brusquement pour que les graines soient projetées à quelque distance.

Mais c'est encore insuffisant. A quelque distance, il y a souvent d'autres touffes de violettes, des rejets, des jeunes plantes. Aussi chaque petite graine est elle munie d'un petit appendice blanchâtre, charnu, sans doute même succulent, puisque les fourmis en sont gourmandes, et qui n'a aucune relation avec la valeur germinative. Vous devinez ce qui va arriver : les fourmis vont traîner les graines, les emporter dans leurs magasins, les perdre en route, de toute façon permettre à beaucoup d'entre elles d'aller germer et s'installer en terrain neuf, loin de la plante mère. Entre beaucoup d'autres procédés, voilà l'un de ceux par lesquels les animaux concourent à répandre les plantes. Celles qui s'y prêtent sont qualifiées de « zoochores », et lorsque le sentier de leurs pérégrinations passe par le canal digestif de la bête, d' « endozoochores. » C'est en pensant à l'imprudence de la grive, qui répand ainsi la graine du gui, dont on fera la glu, que Martial écrivait, avec sa crudité habituelle : *Merula sibi malum cacat.*

M'est avis qu'en compagnie de cette violette odorante, traitée de « plante vulgaire » et dépourvue d'intérêt, disait-on, nous avons beaucoup appris.

Il nous resterait d'ailleurs encore beaucoup à

apprendre d'elle, si nous n'étions pas résolus à poursuivre notre promenade. Ce peu que nous en avons dit suffit à montrer quel admirable enchevêtrement d'adaptations et d'harmonies se révèle à l'observateur qui prend la peine d'y fixer son regard. Et cela dans le plus modeste et le plus commun des végétaux. Il n'est donc pas besoin de plantes rares pour réjouir le cœur et étonner le botaniste. A chaque pas s'offrent à lui des merveilles que le vulgaire ignore et foule aux pieds et que permet d'étudier cette partie des sciences botaniques que l'on nomme la « Biologie. »

* *

Nous voici maintenant arrivés à la lisière de la forêt, encore vêtue de sa bure d'hiver, mais intérieurement et secrètement travaillée de forces obstinées, qui, pour être imperceptibles, n'en sont pas moins puissantes.

Mais qu'est ceci ? Voilà bien encore une violette, mais sans parfum, et, si l'on examine la touffe elle-même, sans aucun de ces coulants que nous avons nommés stolons. Et là, sur le talus qui borde la forêt, n'est-ce pas une violette encore, dépourvue elle aussi de parfum, mais avec une tige cette fois, et une tige ramifiée ? C'est à s'y perdre, penserez-vous.

Non ! Parce que, pour voir clair dans cette diversité, il s'est formé une branche des sciences botaniques qui permet de reconnaître les diverses espèces de plantes et de les grouper dans des séries où il devient relativement facile de s'orienter. Cette branche c'est la « Systématique, » celle qui répond le mieux à l'idée que se faisaient de la recherche botanique les faiseurs d'herbiers d'autrefois.

Du sentier que nous suivons sous bois, nous apercevons, sur le tapis de feuilles mortes, des taches vertes piquetées d'étoiles blanc pur ou violacé. C'est encore une plante bien vulgaire, bien dédaignée du collectionneur : l'anémone sylvie. Les enfants aiment à en faire des bouquets, parce qu'elle fleurit l'une des premières du premier printemps ; et ils ne tardent pas à les jeter le long du chemin, parce qu'elle se fane dans leurs mains avec une étonnante rapidité.

Elle va nous permettre de nouer connaissance avec une nouvelle série de sciences botaniques, que l'on nomme « Ecologie, Géographie botanique, Phytosociologie, » c'est-à-dire qu'elle va nous amener à nous poser une série de questions sur le milieu où vit notre plante, sur les régions du globe où on la rencontre, sur les autres espèces qui se rencontrent habituellement avec elle.

Si commune qu'elle soit, notre anémone ne pousse pas partout. On ne la voit jamais dans la plaine, et rarement ailleurs que dans la forêt, si ce n'est dans les prairies humides qui avoisinent immédiatement la lisière. Encore ne la voit-on pas dans toutes les sortes de forêts, ni même dans toutes les parties de la forêt : on ne la trouve pas dans les bois de pins ou de sapins, et, si parfois elle croit à l'orée de l'un d'eux, on peut être sûr que ces résineux remplacent une ancienne forêt de hêtres ou de chênes.

De ces constatations nous pouvons légitimement conclure que cette plante exige pour son développement la réunion de certaines conditions extérieures, la présence de certains facteurs déterminés.

Et de fait, il n'est aucune espèce, sur le globe, qui n'ait ses exigences, plus ou moins étroites, plus ou moins nombreuses, plus ou moins impérieuses, vis-à-vis des éléments qui concourent à constituer un climat, son climat, de ceux qui résultent de la composition du sol, de ceux aussi que lui apporte la présence autour d'elle, en dessus, en dessous, et à côté, d'autres êtres vivants.

L'air, la lumière, la chaleur, l'humidité, le vent, l'exposition, les qualités chimiques ou physiques du sol, voilà les principaux facteurs qui favorisent ou désavantagent chaque espèce et expliquent sa présence ou son absence. Notre anémone est la compagne fidèle du hêtre, parce qu'elle trouve à son abri le climat qui lui convient, et elle ne manque au cortège, assez fourni, qui ne lui fait guère défaut, que lorsque le sol devient trop acide et bon seulement à nourrir des bruyères. Mais son absence équivaut alors à un cri d'alarme. Attention ! quelques lustres encore ou quelques siècles, et ce sol acidifié se refusera à laisser croître les jeunes plantules du hêtre lui-même.

Ceci encore n'est qu'une étroite percée sur le vaste terrain de l'Ecologie et destiné seulement à présenter une rapide indication. Mais que de découvertes nous aurions à faire dans cette direction ! En tout cas nous venons, en passant, d'indiquer le terrain de recherche de la Phytosociologie, c'est-à-dire de cette science qui s'attache à rechercher quelles plantes vivent habituellement l'une près de l'autre, dans quelles conditions et pour quelles raisons.

Nous avons vu que notre sylvie ne sort guère de la forêt. Mais alors, ne devons-nous pas en conclure qu'elle n'existe que dans les régions forestières et sur les parties du globe terrestre où elle trouvera ces taillis et ces futaies de hêtres, de chênes ou d'aunes qui lui plaisent par dessus tout ?

Effectivement, si, de toutes les anémones connues, c'est elle qui s'étend sur la plus grande surface des continents, elle est loin cependant de se rencontrer sur toute la terre. En Europe même, elle ne descend, au sud, que vers le milieu de l'Espagne et de l'Italie, elle s'arrête aux Baléares, en Macédoine, en Thessalie, sur la côte occidentale de la Mer Noire. Mais ni en Sicile, ni en Sardaigne, ni en Grèce, ni dans le Caucase, vous ne la rencontrerez, et, pour les botanistes de ces divers pays, cette fleur si banale chez nous apparaît comme une de ces raretés qui méritent un long voyage. Mais vers le nord aussi, l' « aire d'extension » de l'anémone sylvie est assez limitée ; elle s'arrête à la Finlande septentrionale, à l'approche de la Laponie russe et au nord de la Suède. Si

nous voulons suivre ses traces vers l'Est, nous les perdons sitôt dépassé le milieu de la Russie, au cours moyen de la Volga, vers Kasan.

Mais voici qui est singulier et évoque de curieuses hypothèses géologiques : si nous poursuivons notre marche vers l'Orient, nous retrouvons cette gracieuse sylvie tout à fait à l'est de l'Asie, depuis la région de l'Amour jusqu'à la Corée, au Japon et au Kamtchatka. Puis nouveau bond, par dessus le Pacifique cette fois, et nous avons le plaisir de revoir notre plante dans une grande partie de l'Amérique du nord, depuis le Nouveau-Brunswick, le Québec, l'Ontario et le Manitoba jusqu'au sud du Colorado, à l'Arizona septentrional et à la Californie.

Ainsi trois grands territoires, largement séparés l'un de l'autre, soit par d'immenses déserts ou des steppes désertiques, soit par le plus grand des océans : un territoire européen, un asiatique, un nord-américain. Telle est la répartition de notre petite plante printanière dans le monde. L'hémisphère sud l'ignore complètement. On conçoit bien que pareille aire géographique doit avoir son explication, et que la délimiter comme nous venons de faire, c'est aussitôt dresser devant l'esprit quantité de problèmes et de questions : justement les problèmes et questions qui ressortissent à la Géographie botanique.

* *

Reprenons notre promenade. Il faut, malgré le charme de ces premiers beaux jours, rentrer au presbytère où le travail nous attend. Nous avons quitté la forêt, avec esprit de retour d'ailleurs, et nous voici déjà près du village. Mais forêt, prairie, sentier, cultures, jardins, bords de la route, tout nous est champ d'étude et occasion d'agréables rencontres.

Voici le gros « marronnier d'Inde, » qui laisse déjà éclater ses énormes bourgeons luisants et nous permet d'entrevoir le vert tendre de ses premières feuilles. Mais, au fait, pourquoi ne voit-on pas le marronnier dans nos forêts alors qu'il a l'air de se plaire si admirablement chez nous ? Il est aussi vigoureux, sinon plus, que n'importe lequel de nos arbres forestiers... Il est vrai que s'il vient de l'Inde, comme l'indique son nom...

— Non ! Il ne vient pas de l'Inde. Son nom est trompeur et résulte d'une erreur des anciens botanistes sur sa véritable patrie. Il vient de Grèce, et voici qui est plus singulier, c'est d'ici-même, de chez nous, que la Grèce l'a reçu.

Nous touchons là à une autre science botanique encore, à la Botanique historique, qui n'est pas la moins passionnante. Le marronnier est originaire de notre région. Il y croissait abondamment avant la période glaciaire, et de cette affirmation la preuve se trouve dans les restes fossiles de l'époque tertiaire. Survinrent donc, pour l'Europe, les diverses extensions glaciaires et l'abaissement général de la température qui transforma une partie de notre pays en steppe, alors que les montagnes se couvraient d'immenses glaciers. Devant les glaces, les arbres ont dû reculer. Le marronnier, comme le hêtre d'ailleurs, ne pouvait plus vivre que dans certains points de l'Europe méridionale, véritables asiles et lieux de refuge. Les dernières glaces fondues et les glaciers revenus à l'état actuel, le terrain redevenait libre. Les arbres petit à petit entreprirent donc sa reconquête. Le chêne, le hêtre et bien d'autres remontèrent jusqu'au nord de la France et même plus haut. Mais le marronnier, handicapé par ses gros fruits, lourds, épineux, dédaigné des animaux, resta confiné dans les Balkans.

Aussi le crut-on longtemps originaire de l'Inde ou de l'Asie centrale, et c'est en 1806 seulement qu'on le découvrit à l'état spontané sur le Pinde et le Pélion. Encore ne crut-on guère le botaniste qui annonçait cette trouvaille. Il a fallu presque le XIXe siècle tout entier pour que l'opinion scientifique, après des recherches multipliées, finît par se rendre à l'évidence : le marronnier d'Inde vit naturellement dans les montagnes élevées du nord de la Grèce et sur certains points de la chaîne balkanique. C'est là sa patrie, étroitement délimitée, et c'est de là qu'on l'a apporté à Constantinople, puis, au XVIe siècle, de Constantinople en Europe.

Pareil exemple, choisi presque au hasard, ne montre-t-il pas à quel point la Botanique historique est riche d'intérêt et combien elle nous apporte de révélations insoupçonnées ?

Et nous n'avons pas encore parcouru tout le cycle des sciences botaniques. Il resterait à parler des plantes fossiles (Paléobotanique), de la Botanique horticole, de la Botanique médicale, etc.

* *

Du moins cette brève promenade nous a permis d'esquisser un plan d'ensemble, un programme général que nous nous efforcerons, dans les Causeries qui vont suivre, d'étudier de plus près, et dont voici les grandes lignes : Biologie, Ecologie, Géographie botanique, Phytosociologie, Systématique, Anatomie, Physiologie, Morphologie, Botanique historique, Paléobotanique, Botanique horticole et Botanique médicale.

En attendant de le parcourir, rentrons au presbytère en méditant ces fortes paroles de Linné, si pleines de respect pour le Créateur, infiniment admirable dans ses œuvres : « *Homo sui conscius observat mundum, Omnipotentis theatrum, undique adornatum summis omniscientiæ Sapientiæ miraculis, se vero in hunc tanquam hospitem introductum, ut hisce deliciis sese delectando magnificentiam Domini agnoscat.* » Et insistons tout spécialement sur celles-ci : « *Indignus profecto is censendus hospes, qui, pecoris instar, tantum gulæ inservit, nec magnalia Possessoris intueri atque æstimare novit* [1]. »

[1] Linné, *Species Plantarum*, Holmiæ, 1753, début de la Préface.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je lis dans *The Gospel Story for Catholic homes*, par B. F. C. Costelloe, M. A., de la Catholic Truth Society, ce passage sur *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me* :

(Trad.) « Ce fut la dernière, l'incompréhensible amertume, par laquelle Il choisit d'augmenter encore en Lui la ressemblance avec notre état de péché, en ce qu'alors IL SEMBLA non seulement mourir comme un banni, rejeté par les hommes, *mais même privé de la vision béatifique, et volontairement inconscient de cette union avec la Divinité* qui était la nature même du Fils de Dieu. » (Edit. de 1905, p. 392).

Le passage souligné m'a paru énoncer une doctrine apparentée à la théorie protestante dite kénotique, selon laquelle Notre-Seigneur n'aurait pas toujours eu conscience de sa divinité. Je serais reconnaissant à l'*Ami* de vouloir bien m'éclairer sur ce point.

R. — Nous pourrions vous répondre tout simplement que le mot « SEMBLA, » que nous avons transcrit en capitales pour le mettre en relief, dissipe toute équivoque. Que Jésus-Christ *ait paru extérieurement* non seulement banni, rejeté des hommes, mais même privé de la vision intuitive ou volontairement inconscient de son union à la divinité, il n'y a là, ni de près ni de loin, rien qui ressemble à la kénose protestante. Jésus-Christ agit de telle sorte qu'il *sembla* aux hommes dépouillé de ses divines prérogatives : *cela ne prouve pas qu'il le fut en réalité.*

Ainsi donc, nulle difficulté dans le texte que vous apportez.

Mais puisque vous soulevez, à propos de Marc, XV, 34 et Matthieu XXVII. 46, un problème christologique délicat, nous profiterons de l'occasion pour en dire ici quelques mots.

I. La kénose protestante [1]. — La Kénose, telle que de nombreux théologiens luthériens l'enseignèrent au XIXe siècle, suppose que le Verbe en s'incarnant s'est vidé, plus ou moins complètement, de ses attributs divins. Chacun mesure aux exigences de sa philosophie particulière le sacrifice prétendument consenti. Et nous nous trouvons ainsi en face de théories plus ou moins radicales, plus ou moins adoucies.

Le principal représentant des théories radicales est Thomasius, dans ses *Beitrage zur kirchlichen Theologie* et surtout dans son grand ouvrage *Christi Person und Werk*, t. II. D'après lui, le Fils de Dieu s'est dépouillé non après l'Incarnation, en ne se servant pas de ses attributs divins, mais par le fait même de l'Incarnation. Ce qui a rendu possible l'union du Verbe avec l'humanité, c'est la faculté que possède la divinité de se limiter et quant à son être et quant à son activité. En fait, durant la carrière terrestre de Jésus, la vie absolue qui constitue l'essence de la divinité a existé limitée dans les bornes étroites de la vie d'une créature. Et, en cela, point de changement cependant dans la divinité; car il faut distinguer entre les propriétés *essentielles*, immanentes à la divinité (absolue puissance, vérité, sainteté, amour), dont le Verbe ne pouvait se dépouiller, et les attributs *relatifs* (toute-puissance, omniscience, omniprésence), dont, en fait, il s'est dépouillé en s'incarnant. Ainsi, par l'autolimitation de la divinité dans les bornes de la vie humaine, Thomasius pensait sauvegarder le véritable développement du Sauveur, tout en lui laissant les perfections nécessaires à son rôle de rédempteur.

Un autre représentant de cette doctrine, le plus conséquent et le plus radical de tous, est Gess, *Lehre von der Person Christi*, et *Christi Person und Werk*, t. III. « Il maintient la divinité complète du *Logos* préexistant et se demande comment le Fils éternel de Dieu a pu vivre comme l'un de nous sur la terre. En laissant, dit-il, éteindre en lui la conscience de sa divinité, en perdant cette conscience durant le sommeil de l'Incarnation. Le *Logos* n'a plus à voiler, à limiter ses attributs divins, ni à mener une double existence, l'une terrestre, l'autre céleste. Par le fait de l'Incarnation, une transformation soudaine s'est produite au sein de la Trinité. Durant la kénose, le Père cesse d'engendrer le Fils, le Saint-Esprit momentanément procède du Père seul... En Jésus-Christ, le moi divin s'est changé en moi humain ; le Verbe dépouillé de la divinité devient apte à progresser comme l'un de nous [1]. » « Le *Logos*, écrit M. Godet, a réalisé en Jésus, sous la forme de l'existence humaine soumise à la loi du développement et du progrès, cette relation de dépendance et de communion filiale qu'il réalisait dans le ciel sous la forme immuable de la vie divine. [2] »

Les théologiens anglicans de la fin du XIXe siècle et du début du XXe ont repris, en l'adoucissant quelque peu, la théorie de la kénose. Il s'agit pour eux d'une limitation plus ou moins complète des attributs divins dans le cadre de l'humanité. D'ailleurs les formules varient avec les auteurs. D'une manière générale, il faut dire que Dieu, en Jésus-Christ, n'abandonne pas les attributs relatifs de la divinité, mais les *transpose*, en ce sens qu'ils entrent en jeu d'une nouvelle manière pour assumer de nouvelles formes d'activité réadaptées à la nouvelle condition du Verbe fait homme. Voir, par exemple, Mackintosh, dans son ouvrage *The Doctrine of the Person of Jesus-Christ*, p. 470.

Toutes ces théories reposent en fin de compte, comme le fait opportunément observer le P. Prat (*Théologie de S. Paul*, 17e édition, p. 384), sur l'identification de la personne avec la conscience; il faut donc, pour maintenir l'unité de la per-

[1] Nous nous inspirons ici de l'article de M. Gaudel, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, col. 2339.

[1] Art. *Kénose*, col. 2340.
[2] *Commentaire sur l'Evangile de S. Jean*, t. I, p. 261.

sonne dans le Christ, faire évanouir la conscience divine dans la conscience humaine. Le texte de S. Paul, Phil., II, 7 : « *Il s'est dépouillé,* ἑαυτὸν ἐκένωσε » a pu fournir le nom de kénose ; il n'apporte aucun appui réel au système.

Pour juger seulement ces vues que le P. Prat *(loc. cit.)* appelle de « folles élucubrations, » il faut se souvenir des exigences de l'union hypostatique. Personne unique, mais avec manifestation de deux courants d'activité, divine et humaine, et partant de deux consciences, le Verbe incarné « n'abandonne rien ; il conserve sa conscience divine ; il ne se limite point dans son être. Mais par le fait que volontairement il a décidé de s'unir à une nature humaine pour accomplir par cette nature et dans cette nature l'ensemble des œuvres nécessaires au salut de l'humanité, il a accepté de limiter l'usage et l'exercice de la puissance divine d'abord à la réceptivité de l'instrument qu'il s'unissait, et dont il voulait normalement se servir, mais aussi à la mesure de manifestation divine que comportait la vie d'obéissance, d'obscurité, d'infirmité qu'il avait volontairement choisie. Il est certain que l'humanité du Christ est soumise à des limitations. Il y a d'abord, dit le P. Prat, *(op. cit.,* p. 386) « les limitations métaphysiques. L'humanité du Christ est créée et partant finie : infinie en dignité comme unie hypostatiquement à une personne divine, mais finie dans son essence et douée d'une perfection qui n'épuise pas la toute-puissance de Dieu. Il y a aussi des limitations d'ordre économique concernant le rôle et l'office du Rédempteur. Le Christ devait souffrir et mourir avant d'entrer dans sa gloire et conquérir par son mérite une exaltation qui lui appartenait par droit de naissance. Il peut y avoir encore des limitations volontaires. N'oublions pas que l'union hypostatique n'influe pas directement sur la nature humaine du Christ. Elle pourrait n'apporter aucun changement physique au corps, à l'âme, aux facultés intellectuelles de l'humanité sainte. Le Christ a spontanément renoncé par son existence terrestre aux honneurs divins qui lui étaient dus. N'a-t-il pas porté le renoncement au delà des bornes que lui imposait strictement, dans les plans actuels de Dieu, sa fonction de Sauveur ? [1]. »

Ainsi donc, pouvons-nous conclure avec le P. de Grandmaison, « s'il s'agit d'une limitation dans l'usage, dans l'exercice de certaines prérogatives divines, on n'aura aucune difficulté à reconnaître ce « dépouillement, » cette « humiliation, » cet « anéantissement » qu'imposait la pratique d'une vie humaine réelle : si l'on veut aller plus loin (et toute véritable théorie de la kénose va jusque-là), en soutenant que le Verbe incarné renonça en fait, abandonna quelqu'une des propriétés constitutives de sa nature divine ou consécutives à la possession de cette nature, on se met hors du terrain de la tradition chrétienne [2]. »

[1] Art. *Kénose,* col. 2347-8.
[2] *Jésus-Christ,* t. II, p. 206.

II. L'EXPLICATION DE L'ABANDON DU CHRIST SUR LA CROIX. — C'est à la lumière de ces principes qu'il faut aborder le problème exégétique et surtout théologique que comportent les paroles du Christ mourant sur la croix : « *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?* » (Math., XXVII, 46).

Au point de vue exégétique, nulle difficulté. Le cri poussé par Jésus ne signifie nullement que le Sauveur meurt désespérant de son œuvre, de lui-même et de Dieu. Aux rationalistes qui l'interprètent en ce sens, il faut rappeler l'explication proposée par M. Loisy lui-même : « Cette plainte n'était pas celle d'un révolté ou d'un désespéré, c'était celle du juste souffrant et assuré quand même de l'amour et de la protection que lui garde jusque dans la mort le Dieu de toute sainteté » *(Evangiles synoptiques,* t. II, p. 685). Quel psaume convenait mieux au Christ expirant sur la croix, que ce psaume XXI, jadis placé par David dans la bouche même du Messie souffrant ? Ce psaume prophétique s'achève d'ailleurs en un acte de confiance et d'abandon (cf. v, 20 sq.), et, comme le remarque Mgr Janssens *(De Deo Homine,* t. II, p. 703), quoi de plus sublime pour le Christ en croix que de commencer à haute voix ce psaume, pour l'achever à voix basse, dans une prière ardente et confiante ? [1].

Mais le point de vue théologique est plus complexe. L'abandon dont se plaint le Christ cause à son âme une douleur intense. Déjà, au jardin de l'agonie, son âme était profondément attristée et affligée (Matth., XXVI, 37). Comment allier ce trouble, cette douleur, avec la joie béatifique qui était, à coup sûr, dans l'Incarnation, une des propriétés consécutives à la possession par Jésus-Christ de la nature divine ?

La réponse des théologiens n'est pas uniforme.

1° Eliminons tout d'abord une réponse certainement *erronée,* celle de Schell, qui nie la possibilité d'attribuer la vision béatifique au Christ en raison des progrès accomplis par lui en grâce et en sagesse, et aussi en raison des souffrances de la Passion *(Katholische Dogmatik,* t. III, p. 113 sq.) [2]. Une telle opinion, en effet, est directement opposée aux conclusions les plus légitimes de la théologie catholique touchant le dogme de l'union hypostatique. Elle est, de plus, insoutenable, eu égard au décret du St Office du 7 juin 1918 sur la science bienheureuse du Christ. (Voir *Ami* 1919, p. 770). Cette théorie n'est d'ailleurs pas propre à Schell. On la trouve déjà dans Günther, *Verschule der speculativen Theologie,* t. II, p. 295, et chez certains günthériens : Klee, *Dogmatik,* t. II, p. 428 [3] ; Mgr Laurent, *Das heilige Evangelium...,* p. 361 ; Knittel, *Theol. Quartalschrift,* Tubingue, 1878, p. 529, etc., et

[1] Voir M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc,* p. 404-406.
[2] Sur la doctrine de Schell, voir Mgr Janssens, *De Deo Homine,* t. I, p. 418-431.
[3] Voir la réfutation détaillée de Klee dans Stentrup, *Christologia,* II, p. 1058-1062.

même chez Mgr Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. III, p. 449.

2° Rejetons également une explication, qui a trouvé quelques défenseurs parmi d'excellents théologiens, mais que cependant l'on ne saurait retenir, tant elle paraît peu conforme aux exigences de la foi. Pour concilier les souffrances de la Passion avec la béatitude qu'entraîne la vision intuitive, certains auteurs affirment qu'au moment de la Passion la vision béatifique a subi comme un ralentissement ou une suspension dans l'âme du Christ, ou que du moins son effet ne s'y est plus fait sentir : « *Divina virtus tunc cohibuerit gaudium ne prodiret ex visione,* » tel est le bref résumé que donne de cette opinion le P. Galtier *(De Incarnatione et Redemptione,* n. 424). Ces théologiens *optimæ notæ* sont : Melchior Cano, *De locis*, l. XII, c. 14, *in fine ;* Grégoire de Valentia, Disp. I, q. 9, punct. 2 ; Salmeron, *Commentaria,* x, tract. II ; Maldonat, *In Matth.*, XXVI, 37. On retrouve l'explication sous la plume du P. Knabenbauer *(Evang. secundum Marcum,* p. 442) : *Quare omni consolatione ex Dei visione subtracta in profundissimam quamdam mæstitiam anima ejus immersa est.* Il est bien difficile de ne pas infliger une note théologique à cette doctrine qui ne se distingue de la précédente que comme le moins se distingue du plus. Si le Christ a suspendu les effets de la vision intuitive au moment de sa Passion, il faut admettre qu'une conséquence nécessaire de l'union hypostatique a été, à ce moment-là du moins, abandonnée ; ce qui est tout au moins *téméraire*.

3° La solution vraiment catholique admet que dans une âme glorifiée unie à un corps passible, coexistent, d'une part, la vision bienheureuse et, d'autre part, la tristesse et la douleur, soit dans l'appétit sensible, soit même dans la partie supérieure de l'âme intellective. Telle est la doctrine : voici maintenant l'explication, d'après les principes de S. Thomas :

« Pour que se produise la coexistence de la tristesse et de la douleur sensibles avec la joie béatifique, il suffit que chacune des puissances de l'âme soit laissée à son exercice normal. Ce n'est pas, en effet, du côté de l'*objet* que la vision intuitive exclurait les mouvements inférieurs, car les objets sont différents : l'objet de la joie béatifique est le bien divin possédé par l'âme ; l'objet de la passion sensible, tristesse ou douleur, est un dommage que l'on redoute pour soi ou pour autrui. Ce n'est pas non plus du côté du *mouvement* que s'exclurait la joie de la vision divine et la passion de la tristesse ou de la douleur sensible. La vision intuitive exclut tout mouvement organique et laisse donc, à l'égard d'un objet sensible, la possibilité, dans une faculté sensible, d'un mouvement organique qu'aucun mouvement contraire du même genre ne vient contredire. Enfin, ce n'est pas l'*influence naturelle* de l'opération d'une puissance sur une autre qui pourrait empêcher ici cette coexistence. Dans la vie présente, par exemple, nous ne pouvons exercer notre intelligence qu'en exerçant notre imagination, car physiquement l'idée est solidaire de l'image et réciproquement. Mais en celui qui, comme le Christ, serait à la fois « voyageur » et « compréhenseur », les conditions deviendraient toutes différentes et échapperaient aux lois psychologiques connues de nous. La vision intuitive est totalement transcendante par rapport à nos facultés sensibles ; avec ces dernières, elle n'a pas de points de contact possibles. Et donc, ici encore, l'influence de la vision intuitive sur l'exercice d'une faculté sensible doit être conçue à la façon dont se produit l'influence de la gloire de l'âme sur le corps ; cette influence se produit, parce que moralement exigée par l'état des élus. Mais en Jésus-Christ, parce que les conditions psychologiques sont différentes, cette influence ne doit pas « connaturellement » se produire. Dans l'âme du Christ, Dieu permet aux puissances inférieures leur exercice normal à l'égard de leur objet propre, et ainsi le Christ était à la fois ravi du ravissement des bienheureux dans la partie supérieure de son âme et livré aux mouvements de crainte et de douleur dans ses facultés inférieures.

« Ce n'est pas tout. Ce n'est pas encore assez, pour expliquer l'Evangile, de montrer qu'il n'y a pas contradiction à admettre, dans l'âme de Jésus, la joie et la vision intuitive dans l'intelligence, les passions de douleur et de crainte dans les facultés sensibles ; il faut encore admettre que cette douleur, cette crainte, ce sentiment d'abandon, cet ennui, cette tristesse ont pu avoir et ont eu en fait une répercussion dans l'intelligence même et dans la volonté de Jésus [1]. Son intelligence n'a-t-elle pas compris toute l'amertume du calice qu'il fallait boire ? Et sa volonté ne répugnait-elle pas tout d'abord à consommer le sacrifice ? Ici encore, il n'est pas contradictoire d'affirmer que, *dans la partie supérieure de l'âme* du Sauveur, joie et tristesse, ravissement et crainte, vision béatifiante et sentiment de l'abandon de Dieu ont pu *simultanément coexister*. Sans doute, la vision intuitive n'a pu, même en faisant connaître au Christ les maux qu'il devait endurer, être pour lui un principe de crainte et de douleur ; car cette science de vision ne fait pas connaître les maux *en eux-mêmes*, mais en tant qu'ils sont contenus dans les raisons éternelles de la divine sagesse, et c'est parce qu'ils les connaissent sous cet angle que les élus ne ressentiront aucun chagrin, aucune peine des maux de ceux qui leur sont chers... Mais, outre cette science de vision, le Christ possédait la science infuse et la science acquise ; et, par cette double science, il connaissait les maux de toute sorte, *d'abord en eux-mêmes, puis en tant qu'ils pouvaient l'atteindre personnellement*. Il connaissait ainsi les souffrances de la Passion qui devaient être son mal personnel ; il connaissait ainsi tous les péchés des hommes, qui l'écrasaient de leur poids, parce qu'il s'en était volontairement chargé et qu'il s'était substitué, victime volontaire, aux pécheurs. Et la volonté du Christ, sa volonté humaine, ne pouvait naturellement qu'éprouver de la répulsion pour ces maux qui l'accablaient : de là, la tristesse, la douleur morale, le sentiment de l'abandon. La vision intuitive ne pouvait exclure ces sentiments ni être exclue par eux. L'objet formel de la vision intuitive et de la science expérimentale ou infuse est bien différent, donc un objet n'excluait pas l'autre. L'intensité de la vision intuitive est d'ordre purement spirituel et son intensité laisse intacte la puissance spirituelle d'opération dans un ordre inférieur. Enfin, les conditions psychologiques du Christ, voyageur et compréhenseur, excluaient la répercussion, connaturelle à l'état de terme, de la vision intuitive sur l'exercice naturel des facultés de l'âme [2]. »

---

[1] *Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes* (Prop. 13 de Fénelon, condamnée par Innocent XII. Denz.-Bannw., n. 1339).

[2] *Dict. de Théol. cath*., art. *Jésus-Christ*, t. VIII, col. 1330-1332. Sur cette doctrine, voir S. Thomas, III[a], q.

Q. — L'*Ami* voudrait-il nous dire sa pensée sur la question apologétique de l'existence, en Dieu, d'un ordre de vérités strictement surnaturelles ?

Plus précisément : — Peut-on prouver rigoureusement et *a priori*, en arguant de la « vie intime de Dieu », qu'il y a en lui non pas assurément tel ou tel mystère surnaturel, mais, sans distinction, un ordre de mystères strictement surnaturels, c'est-à-dire tels que la création ne nous offre rien qui puisse servir à en établir l'existence et que, même après la Révélation, nous soyons incapables de les démontrer ?

R. — La réponse affirmative s'impose. Et voici quel est l'argument *a priori*, que vous trouverez développé dans le traité *De Revelatione* du P. Garrigou-Lagrange, auquel nous l'empruntons dans sa substance [1].

On suppose, comme vérité déjà acquise, la démonstration de l'existence d'un Dieu personnel, essentiellement distinct du monde.

Cette démonstration étant présupposée, on raisonne ainsi :

En partant des créatures, il est impossible de connaître Dieu positivement sous la raison intime de Déité, c'est-à-dire de son essence divine comme telle. Or le moyen objectif naturel de toute intelligence créée ne peut être que la créature. Donc, par son moyen objectif naturel, l'intelligence créée ne peut positivement atteindre les vérités qui ressortissent immédiatement à Dieu sous la raison intime de Déité. Et ce sont ces vérités qui constituent l'ordre des mystères strictement surnaturels.

I. Majeure : En partant des créatures, il est impossible de connaître Dieu positivement sous la raison intime de Déité. En effet, en partant des créatures, nous connaissons Dieu seulement selon les perfections qui lui sont *analogiquement et évidemment* communes avec les créatures. Mais la raison intime de la Déité implique en Dieu ce qui lui appartient tout à fait en propre. Il est donc impossible de connaître l'essence intime de la Déité en partant des créatures.

A) *Tout d'abord,* la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu par les créatures est purement analogique : Dieu ne saurait être classé dans un genre ou dans une espèce ; il est, par rapport aux créatures, l'être *transcendant.* Le P. Garrigou-Lagrange en appelle, sur ce point, à l'autorité et au raisonnement de S. Thomas dans la *Somme théologique,* I^{a}, q. 13, a. 5 :

« Il est impossible que rien soit attribué à Dieu et aux créatures dans un sens univoque. Car tout effet qui n'égale pas la vertu de sa cause agente, présente sans doute la ressemblance de l'agent, mais non pas de façon à réaliser la même notion objective. Il est en défaut. Et le défaut consiste en ceci : ce qui est, dans l'effet, divisé et multiple, se trouve, dans la cause, simple et uniforme. Ainsi le soleil, par son unique et simple vertu, engendre ici-bas des formes d'existence variées et multiples. De la même manière,... les perfections de toutes choses, qui se trouvent, dans les créatures, divisées et multiformes, préexistent en Dieu dans l'unité et la simplicité. Il résulte de là que lorsqu'un nom impliquant une perfection est attribué à une créature, le nom exprime cette perfection prise à part et selon qu'elle se distingue des autres. Par exemple, si nous appelons un homme *sage,* nous désignons une perfection qui se distingue, en cet homme, de son essence, de sa puissance, de son être et de tout attribut semblable. Au contraire, quand nous prêtons ce même nom à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son être. Et ainsi le mot « sage, » appliqué à l'homme, circonscrit en quelque sorte et enveloppe son significat ; appliqué à Dieu, il n'en est pas de même ; la qualification de sagesse laisse la qualité signifiée sans limite qui l'enferme dans une notion exclusive ; cette qualité déborde la signification conceptuelle exprimée par le nom. Il est donc évident que ce mot « sage, » appliqué à Dieu et à l'homme, ne répond pas dans les deux cas à une notion unique. De sorte qu'aucun nom n'est attribué à Dieu et à la créature dans un sens univoque [1]. »

Il résulte de là qu'en partant des créatures nous ne pouvons avoir de Dieu qu'une connaissance analogue, en ce qui concerne les perfections qui sont *évidemment* communes en Dieu et dans les créatures.

Nous disons : en ce qui concerne les perfections *évidemment* analogues, c'est-à-dire dont l'analogie peut être saisie avec évidence par la seule raison. La révélation, en effet, peut survenir, qui nous dévoile analogiquement, mais d'une manière *obscure,* les mystères de la vie intime de Dieu.

B) *En conséquence,* la vie intime de Dieu, ce qui lui appartient en propre, ne peut être connu par le moyen des créatures que *négativement,* ou *relativement.* Négativement : nous disons que Dieu est l'être non-fini, non-muable, non-temporel, nullement en puissance, etc. Relativement : nous disons que Dieu est l'être suprême, premier, très parfait, le plus grand, éminent sur tous, etc. ; et nous parlons de sa sagesse, de sa bonté suprêmes.

Donc, *positivement,* il est impossible, par le moyen des créatures, de connaître Dieu sous la raison intime et très propre de Déité. Les mouvements mécaniques sont incapables de nous faire comprendre positivement ce qu'est la vie de la plante ; des mouvements de la vie végétative, il

15 ; 46, a. 7 ; *In III sent.*, dist. 15, q. 2, a. 3 ; Salmanticenses, disp. 25, dub. 8 et tous les commentateurs. — Parmi les auteurs modernes : Stentrup, *Christologia,* thèse 65 ; Franzelin, *De Verbo Incarnato,* thèse 17, sch. 2 ; Billot, *De Verbo Incarnato,* thèse 23-24 ; Ch. Pesch, *De Verbo Incarnato,* 257-261 ; Galtier, *De Incarnatione et Redemptione,* n. 424.

[1] *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita,* Paris, 1918, vol. I, p. 347 et suiv. — La même doctrine est exprimée, sous une forme moins didactique, par le P. Sertillanges dans les appendices à sa traduction du traité de Dieu : *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin.* édit. de la « Revue des Jeunes, » *Dieu,* tome II, app. II, p. 379 et suiv. : *La connaissance temporelle de Dieu*

[1] Trad. du P. Sertillanges, *op. cit.*, p. 106-107.

est impossible de connaître ce qu'est la sensation ; et de la sensation ou de l'imagination, on ne peut savoir positivement ce qu'est l'intelligence. Ainsi en est-il pour Dieu : sa vie intime n'est pas connue positivement par le moyen des créatures. Entendons encore ici S. Thomas :

« Ce que l'on dit [1] au sujet de l'inconnaissable divin peut limiter la signification du nom, mais ne change rien à ce qu'il vise. Dans la mesure où par les propriétés et les effets d'une chose nous en pouvons connaître la nature, dans cette mesure même nous pouvons exprimer par un nom la nature de la chose... Mais en remontant à Dieu à partir de ses effets, nous ne pouvons pas connaître la nature divine telle qu'elle est en elle-même, de telle sorte que nous sachions ce qu'elle est; nous ne pouvons procéder que selon la méthode d'éminence, de causalité et d'élimination, comme on l'a expliqué. Et c'est de cette façon que le mot « Dieu » signifie la nature divine ; car il est destiné précisément à désigner un être qui est au-dessus de tout, qui est le principe de tout, qui est retiré de tout. C'est un tel être que tous entendent désigner quand ils nomment Dieu. » (Ia, q. 13, a. 8, ad 2) [2].

II. Mineure : Or, le moyen objectif naturel de toute intelligence créée ne peut être que la créature.

A) *Preuve indirecte.* — Si le moyen objectif naturel de l'intelligence créée était, non la créature, mais l'essence divine immédiatement vue, il en résulterait que l'intelligence créée serait spécifiée par le même objet formel que l'intelligence divine et par conséquent serait identique à l'intelligence divine, serait Dieu. Nous tomberions ainsi dans un monstrueux panthéisme. C'est, en définitive, sur cette raison que s'appuie S. Thomas pour prouver qu'aucune intelligence créée ne peut, par ses propres forces, atteindre à la vision de l'essence divine. *(C. Gentes,* l. 3, c. 52).

B) *Preuve directe.* — Exposée par S. Thomas, Ia, q. 12, a. 4 (il s'agit toujours de l'impuissance naturelle de l'intelligence créée relativement à la vision intuitive) :

« La connaissance se produit par la présence du connu dans le sujet connaissant, et le connu est dans le sujet connaissant selon le mode de ce sujet, de sorte que la connaissance, en chaque être, répond à sa nature. Si donc le mode d'existence d'une chose connue excède le mode d'existence qui appartient à la nature du sujet connaissant, il est inévitable que la connaissance de cette chose dépasse la nature de ce sujet-là.

« Or, il y a des modes d'être multiples. Certaines choses sont de telle sorte que leur nature n'a d'être que dans la matière individuelle : c'est le cas des choses corporelles. D'autres ont une nature subsistante en elle-même, non dans une matière et toutefois ces choses ne sont pas identiques à leur être (existence), mais elles le possèdent : telles sont les substances incorporelles appelées anges. Enfin, il appartient à Dieu seul d'avoir un mode d'être qui fasse de lui son être même subsistant.

« Les choses donc qui n'ont d'être que dans une matière individuelle nous sont connaissables connaturellement, parce que notre âme, par laquelle nous connaissons, est elle-même forme d'une certaine matière...

« A l'intellect angélique, ce qui est connaturel, c'est de connaître les natures qui réalisent leur être en dehors de la matière...

« Reste donc qu'une connaissance connaturelle de l'être même subsistant est propre au seul intellect divin... [1]. »

Il s'ensuit que le seul moyen objectif naturel de l'intelligence humaine, dans l'état d'union de l'âme avec le corps, est la créature sensible. Sans doute, par la voie de l'abstraction, l'intelligence peut former des notions abstraites, génériques, spécifiques ou transcendentales. Mais le point de départ sera toujours la créature sensible. Et partant, Dieu ne pourra jamais nous être connu naturellement que par la voie d'analogie aux réalités sensibles.

Ce n'est point là, certes, atteindre Dieu dans sa vie intime ! Et pourtant, cette vie intime existe. Mais, naturellement, elle nous échappe ; elle ne peut que nous échapper et notre intelligence sera toujours, par elle-même, incapable de la saisir.

Que si cette vie intime vient à nous être dévoilée par la Révélation, alors nous pourrons en avoir une idée obscure et analogique, mais nous ne la verrons jamais clairement ici-bas, et jamais, pas même dans la vision bienheureuse, nous ne la comprendrons.

* *

Notre conclusion sera empruntée à M. Vacant *(Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican,* t. II, p. 188, n. 742) : — « Entre les lumières naturelles de la plus intelligente des créatures et la science que Dieu possède, il reste une distance infinie, qu'aucune création ne saurait combler. La créature la plus parfaite qu'il plaira à Dieu de produire sera toujours bornée. L'intelligence de cette créature restera donc infiniment au-dessous de l'intelligence divine. Il s'ensuit qu'au-dessus de la connaissance des créatures, il y a une science qui ne saurait être le partage naturel d'aucune d'elles, qui est propre à Dieu et qui lui est nécessairement réservée. Cette science est vraiment cachée en lui en raison même de sa perfection, puisqu'elle est au-dessus de la portée de tout entendement créé. De même qu'il

[1] L'objection était ainsi formulée : « On dit qu'un être est nommé pour autant qu'il est connu et comme il est connu. Or la divine nature nous est inconnue. Donc le mot *Dieu* n'exprime pas cette nature. » Et S. Thomas, dans le corps de l'article, concède que le mot Dieu « nomme, non la nature, mais une opération... Ce nom a été donné en songeant à la providence universelle. »

[2] Trad Sertillanges, *op. cit.*, p. 132-134. — A quoi le traducteur ajoute cette note (n. 61) suggestive : « D'après ces explications, Dieu pourrait être défini : *l'Inconnaissable nécessaire.* Et la recherche de Dieu, spéculative ou pratique, se justifierait par cette formule : Le connaissable, objet de notre expérience, ne peut être entièrement conçu et vécu qu'en fonction d'un Inconnaissable. » *(Op. cit.,* p. 339-340).

[1] Trad. Sertillanges, *op. cit.*, p. 27-29.

existe, dans notre intelligence, des secrets impénétrables pour les animaux sans raison, parce que ces secrets sont d'ordre intellectuel et par conséquent au-dessus de la portée des sens ; de même il est, dans la science de Dieu, des secrets impénétrables à toutes les créatures, parce que ce sont des secrets d'ordre divin, qui ne sauraient être atteints par les lumières finies que la création est incapable de nous départir. »

Q. — Pour prouver que, dans l'ordre des décrets divins, l'Incarnation est voulue seulement *après* la prévision du péché et donc *pour* la Rédemption, l'*Ami* pourrait-il me donner son avis sur la valeur du texte du concile de Nicée, apporté par de nombreux théologiens : « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis* » ?

R. — On ne sait s'il faut admirer ici la candeur ou l'habileté de celui qui nous pose la question. Petite question qui n'a l'air de rien et qui cependant, bien comprise, fait tout le procès de l'opinion thomiste sur le motif de l'Incarnation. Nous n'avons pas l'intention de répondre longuement : nous donnerons simplement quelques indications utiles. La controverse dure depuis trop de temps pour que l'*Ami* ait la prétention d'y pouvoir apporter quelque élément nouveau.

I. — Tout d'abord, disons bien simplement que le texte de Nicée n'est ici un embarras pour personne.

Les thomistes affirment faire écho à l'Eglise, purement et simplement, puisqu'elle chante dans son *Credo*, que c'est pour nous, hommes, et pour notre salut, que le Fils unique de Dieu est descendu du ciel, a pris chair, par l'action du Saint-Esprit, de la Vierge Marie et s'est fait homme.

Mais un scotiste chante le *Credo* avec la même conviction. Il y trouve même une raison nouvelle d'affirmer son opinion touchant le motif de l'Incarnation. *Qui propter nos*, c'est-à-dire pour affirmer la primauté du Christ sur nous-mêmes, qui sommes les plus parfaites de ses créatures visibles, voilà le motif de l'Incarnation ; *et propter nostram salutem*, voilà le motif de la Rédemption.

Donc, sur la valeur du texte de Nicée pour dirimer la controverse, notre avis est très simple : nous croyons qu'à lui tout seul il ne peut rien dirimer.

II. — Mais peut-on exprimer l'opinion thomiste sous cette formule qui n'a l'air de rien et qui cependant est grosse de difficultés : « Dans l'ordre des décrets divins, l'Incarnation est voulue seulement après le péché et donc pour la Rédemption » ? — *Prout sonat*, cette formule nous semble très discutable. En toute hypothèse, en effet, il faut maintenir que le Christ est la cause exemplaire, efficiente et finale de notre prédestination. Et comment cela sera-t-il si, *dans l'ordre des décrets divins*, l'Incarnation est voulue seulement après la prévision du péché ? Il faudrait dire plutôt que le Christ est pour nous et non nous pour lui. C'est là, on le sait, la grande objection des scotistes; c'est là le point névralgique de la théorie thomiste.

Entendons d'abord la réponse du « prince des thomistes, » Cajetan. Dans son *Commentaire sur la Somme théologique*, III, q. 1, a. 3, il distingue l'ordre de conséquence matérielle de l'ordre de causalité proprement dit, et ainsi il établit, dans le cas présent, que si Dieu veut la priorité, dans l'ordre de conséquence matérielle, du péché sur l'incarnation, il ne s'agit pas d'une priorité de causalité réelle, le péché n'étant que l'*occasion* de l'incarnation. Dieu, permettant le péché, a voulu que celui-ci se produisît avant l'incarnation ; mais, dans l'ordre des réalisations divines, le péché n'est pas pour autant la *cause* de l'incarnation. Puisque le péché n'est que l'occasion de l'incarnation, l'hypothèse qu'un bien considérable soit occasionné (pas causé) par un moindre bien n'offre pas d'inconvénient aux regards des exigences de la raison. (Cf. *Sum. theol.*, III, q. 1, a. 3, ad 3). « Le Christ ne doit rien au péché; toute son existence et sa perfection, occasionnées sans doute par le péché à réparer, sont ordonnées à la gloire de Dieu, et la gloire de Dieu manifestée par la réparation du genre humain est la raison dernière de l'incarnation. Le péché reste un mal, même vis-à-vis du Christ, et si l'Eglise chante *felix culpa*, c'est uniquement en raison du grand bien dont cette faute, toujours en soi regrettable, a été l'occasion. Même dans l'opinion thomiste, le Christ garde la primauté que lui reconnaît l'Ecriture [1] » (cf. notamment Col., I, 15-20).

Cette solution de Cajetan ne résout pas complètement la difficulté soulevée par les scotistes et que notre correspondant semble proposer derechef à mots couverts. Quel est l'ordre des décrets divins ? Si le décret permissif du péché est logiquement antérieur au décret relatif à l'incarnation, la difficulté reparaît sous une autre forme.

A ce nouvel aspect de la difficulté, l'école thomiste répond par une distinction formulée par S. Thomas lui-même (*In II Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 1, ad 6), entre la *finis qui* ou *cujus gratia* et la *finis cui*. La première est la fin, le bien que l'on cherche en agissant, la seconde est la personne à qui profite l'action. Si, comme l'affirme l'opinion thomiste, le salut des hommes est le motif de l'incarnation, la gloire divine procurée par ce salut est la fin recherchée par Dieu dans le décret réalisant l'incarnation, l'homme n'est que la fin *à qui* profite le salut. De plus, si nous considérons la fin, non plus du côté de Dieu qui ne peut vouloir que sa gloire, mais du côté des œuvres qui s'enchaînent les unes aux autres, les moins parfaites étant ordonnées aux plus parfaites, il faut dire que la gloire du Verbe incarné est la fin de toutes les œuvres de Dieu et principalement de notre justification, *Dieu ayant voulu d'un seul acte tout ce qu'il prévoyait devoir exister dans l'ordre présent* [2].

[1] *Dict. de Théol. cath.*, art. *Incarnation*, col. 1504.
[2] *Ibid.*, col. 1503.

Dieu, dans l'ordre de l'intention, a donc voulu tout *d'un seul acte*. Voilà la réponse aux scotistes. L'ordre de priorité et de postériorité se trouve, non pas dans le vouloir divin, mais dans son exécution, c'est-à-dire dans les choses voulues par Dieu. D'un seul vouloir, en effet, Dieu décrète tout l'ordre des événements ; mais il le décrète de telle sorte que le péché a, sur l'incarnation, la priorité d'occasion.

Mais, à ce point précis, un double courant se dessine dans l'école thomiste. Dans ce décret divin, les uns accordent cependant une certaine priorité à l'ordre de la providence générale, ordre de la nature et de la grâce dans les créatures raisonnables, par rapport à la prédestination même du Christ. La priorité n'appartient au Christ, dans l'intention et la causalité, qu'au moment où, le péché étant prévu par Dieu, commence l'ordre de la prédestination des créatures. Telle est finalement la position de thomistes excellents, tels Cajetan et Jean de St-Thomas. Mais d'autres théologiens, suivant en ceci l'interprétation de Gonet, estiment qu'à cause de la simplicité même de l'acte divin, Dieu, d'un seul décret, englobant la prévision du péché et sa réparation par l'incarnation, a tout ordonné, même la création, au Verbe fait homme : — « Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, dit le P. Hugon, le Christ est le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle. Sans le péché, point d'incarnation ; mais le péché prévu et l'incarnation décrétée pour réparer le péché, tout est ordonné à ce Christ-roi, tout est orienté vers lui, et Jésus est ainsi et nécessairement le centre et la fin de toute la création [1]. »

Cette dernière explication n'est pas propre aux thomistes dominicains ; on la trouve brillamment défendue par Molina *(In I,* q. 23, a. 5, disp. 1, memb. 1). Parmi les auteurs contemporains qui l'ont exposée le mieux, il convient de citer Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, dans ses *Méditations théologiques :* — « Contemplant en lui-même, de toute éternité, toutes les créatures possibles, toutes leurs actions possibles, ainsi que leur destination possible vers une fin digne de lui et sous la direction de sa providence..., Dieu a connu l'ordre présent... *tout entier comme possible antérieurement à tout décret absolu* » (p. 651)... « Tout cet ordre de choses connu comme possible, Dieu le voyait comme l'ensemble le plus parfait et le meilleur, tous ses éléments étant d'une perfection suprême dans leur genre et se rapportant finalement vers un terme d'une perfection absolue, c'est-à-dire vers le Fils de Dieu incarné, réparant et perfectionnant l'ordre troublé pour un instant » (p. 657)... « Dans l'ordre dont nous parlons, tout converge donc vers le Christ : la création, l'élévation à l'ordre surnaturel, la chute permise, tout va vers lui..., en sorte que l'on peut affirmer en vérité que Jésus-Christ en tant qu'homme est la fin de l'œuvre divine entière » (p. 659).

Le P. Galtier a tenté de rapprocher cette doctrine de la théorie du double motif adéquat de l'Incarnation, imaginée par Suarez. Il n'a pas semblé à de bons thomistes que cette tentative fût heureuse [1].

[1] Hugon, O. P., *Le mystère de l'Incarnation*, p. 75.

[1] Voir Galtier, *Le vrai motif de l'Incarnation*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, février 1911, p. 104 et suiv. ; *Messager du Sacré-Cœur*, juin 1922, p. 341 et suiv. et dans son Traité *De Incarnatione ac Redemptione*, n. 512. Voir la critique du P. Hugon, *op. cit.*, p. 74-75.

LITURGIE

Q. — L'*Ami* rendrait, nous semble-t-il, un immense service en nous apprenant à faire le signe de la croix et en nous rappelant la valeur et la puissance de ce signe.

1o Il y en a très peu, même parmi les prêtres, à bien faire sur eux-mêmes le signe de la croix et à y adapter convenablement les paroles qui l'accompagnent. Beaucoup v. g. disent : « Ainsi soit-il » en mettant la main à l'épaule droite, comme si ces paroles faisaient partie de la formule du signe de la croix.

2o En bénissant des objets de piété, certains prêtres se contentent de faire du bout des doigts un geste minuscule ou un petit cercle qui ne ressemblent nullement à un signe de croix. Je crois que, dans le cas, ces objets ne sont ni bénits ni indulgenciés, puisqu'ils auraient dû l'être par un signe de croix et qu'en réalité celui-ci n'a pas été tracé.

On raconte — histoire ou légende — qu'un jour que S. Vincent Ferrier exorcisait une possédée, l'eau bénite dont il aspergeait celle-ci faisait rire le diable. Le saint lui en demanda la raison. « C'est que celui qui a béni l'eau a mal fait les signes de croix, » répondit le diable. S. Vincent bénit alors de l'eau qui ne fit plus rire le diable...

R. — « Le christianisme, écrit M. Desloge [2], est une alliance dont la croix a été l'instrument. Aussi l'Eglise non seulement fait mémoire de la croix dans ses prières, mais elle produit par le geste ce signe adorable. Le signe de la croix n'est pas la simple commémoration d'un immense bienfait, c'est un symbole rempli d'une vertu céleste ; en effet, il exprime simultanément, d'une part, un acte de foi dans cette source de la grâce et une prière qui monte vers Dieu par Jésus-Christ ; d'autre part, la bénédiction qui descend sur nous d'En-Haut [3]. »

« Faire le signe de la croix, dit M. l'abbé Roger [4], est une action importante qui doit être faite avec soin et dignité. Il ne faut donc pas se contenter d'un signe raccourci et fait avec rapidité... Il sera

[2] *Etudes sur la signification des choses liturgiques*, p. 46.

[3] Sur l'origine, la signification et la vertu du signe de la croix, consulter : Bona, *De divina psalmodia*, c. XVI, § V ; — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. CROIX (SIGNE DE LA) ; — H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. CROIX (SIGNE DE LA) ; — Bernard, *Cours de Liturgie romaine. Le Bréviaire*, t. II, p. 161 167 ; — Callewaert, *Cæremoniale*, 2e édit., p. 38, n. 61 ; — Mgr Gaume, *Le signe de la croix au XIXe siècle ;* — Abbé Roger, *Le signe de la croix ;* — les divers auteurs d'explication du catéchisme.

[4] *Op. cit.*, p. 77.

d'autant plus puissant et efficace pour l'effet attendu, qu'il sera fait avec un sentiment de foi plus vive en sa céleste origine et d'espérance en sa divine puissance. »

Ad I. Lorsqu'on a à faire sur soi-même un grand signe de croix ordinaire, c'est un abus de le tracer en l'air, sans se toucher, ou encore d'en dessiner la ligne transversale non à la hauteur des épaules, mais sur la poitrine [1]. Cela va, en effet, contre les prescriptions expresses des rubriques du Missel. *(Ritus celebr. missam,* tit. III, n. 5).

Quant à la manière traditionnelle de distribuer les paroles qui le plus souvent, — surtout hors des fonctions liturgiques, — accompagnent ce signe, la voici : on dit *In nomine Patris* en mettant la main droite au front, *et Filii* en l'abaissant jusqu'à la poitrine, *et Spiritus Sancti* en la portant de l'épaule gauche à l'épaule droite [2]. On n'ajoute *Amen* qu'après avoir achevé complètement le signe de la croix [3].

Ad II. Quand le prêtre bénit d'un signe de croix quelqu'un ou quelque chose, il doit avoir pour cela la main droite étendue, les doigts joints ensemble, et tourner le petit doigt, — mais non le dos ou la paume de la main, — vers l'objet ou la personne à bénir. (Cf. Missel, *Ritus celebr. missam,* tit. III, n. 5). Il faut en outre que ce signe de croix soit nettement formé, et cela non par une simple flexion de l'extrémité des doigts, mais par des mouvements rectilignes de la main droite tout entière. Enfin l'exécution de ces mouvements exige toujours une religieuse gravité [4].

On ne saurait donc approuver la déplorable habitude prise par quelques prêtres de n'esquisser, en bénissant, que des gestes précipités, incomplets ou même uniformes [5]. — S'ensuit-il toutefois que la défectuosité plus ou moins grande d'un signe de croix destiné à indulgencier des objets de piété puisse suffire à elle seule pour en compromettre l'efficacité ? Rien, jusqu'à présent, ne permet de l'affirmer.

Q. — 1° Noldin *(Summa theologiæ moralis,* édit. de 1926, t. III, p. 707) dit : « Magistri et alumni Seminarii in hoc degentes censentur adscripti ecclesiæ Seminarii, quamvis alibi missam celebrent ; tenentur ergo recitare officia propria ecclesiæ Seminarii. »

Voici maintenant la difficulté :

En Colombie, notre Congrégation est chargée de diriger trois séminaires diocésains. Dans l'oratoire semi-public de chacun de ces séminaires, on suit pour la messe l'*Ordo* propre de la Congrégation. Quant à la récitation du Bréviaire, les clercs *in sacris* avec le directeur qui les accompagne suivent l'*Ordo* du diocèse. — Cela paraît une anomalie. Aussi je demande quel *Ordo* doivent suivre dans le cas, pour la récitation de leur office, les séminaristes qui sont dans les ordres sacrés.

2° La même Congrégation a obtenu du Saint-Siège plusieurs fêtes de S. Vincent de Paul, savoir : la principale, qui se célèbre le 19 juillet sous le rite *double de 1re classe avec octave commune ;* — une autre pour le 20 avril, la Translation des Reliques du Saint, *double majeure ;* — enfin une troisième pour le 20 décembre, le Patronage de S. Vincent de Paul, également du rite *double majeur.*

Que, pour la grande fête du 19 juillet, il y ait office propre avec leçons spéciales au premier nocturne, cela se comprend ; mais que, pour les autres fêtes secondaires de S. Vincent de Paul, qui sont seulement du rite double majeur, on prenne, au premier nocturne, des leçons spéciales et non celles de l'Ecriture occurrente, cela ne paraît pas bien conforme à l'esprit des rubriques. D'aucuns diront peut-être que ces offices secondaires ont été ainsi approuvés par Rome ; je le sais ; mais je me rappelle aussi qu'il y a quelques années, — sans que je puisse actuellement préciser laquelle, — les *Ephemerides liturgicæ* ont soutenu que, pour les fêtes secondaires de S. Vincent de Paul, les leçons du premier nocturne devaient être de l'Ecriture occurrente.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. Dans le texte cité de Noldin, l'expression « *officia propria ecclesiæ Seminarii* » désigne avant tout les offices dont l'objet a un rapport direct avec l'église ou avec l'oratoire principal du séminaire : v. g. l'office du titulaire, si l'édifice a été consacré ou, tout au moins, solennellement bénit, et l'office de l'anniversaire de la dédicace, si celle-ci a eu lieu. Dans un sens plus large, cette expression peut comprendre aussi l'office des patrons principaux de lieu, puis celui du titulaire et de la dédicace de l'église cathédrale [1].

C'est à bon droit que, dans l'oratoire principal de chacun des trois séminaires dont il s'agit, on suit, pour la célébration de la sainte messe, le calendrier de la Congrégation à laquelle la direction de ces séminaires a été confiée à perpétuité ou pour un temps indéfini. (S. R. C., 15 déc. 1899, n. 4051, ad 2 ; 11 févr. 1910, n. 4248, ad 2 ; 22 avril 1910, n. 4253). Dans ce calendrier toutefois doivent être insérés au besoin, même pour l'office : *a)* sous le rite double de 1re classe avec octave commune, la fête du titulaire et, éventuellement, l'anniversaire de la dédicace de l'oratoire principal du Séminaire (cf. S. R. C., 27 févr. 1847, n. 2939, ad 3 ; 28 sept. 1872, n. 3279, ad 1 et 2 ; 27 mai 1876, n. 3400, ad 4 ; 29 nov. 1878, n. 3471 ; 9 juillet 1895, n. 3863, II et III ; 5 juillet 1899, n. 4025, IV et V) ; — *b)* sous le rite double de 1re classe, mais sans octave, la fête des patrons principaux de lieu, puis celles du titulaire et de

[1] Cf. S. Alphonse de Liguori, *Liber de cæremoniis missæ,* c. XVII, n. 9.

[2] Tel est l'enseignement commun des auteurs. (Cf. Martinucci, *Manuale S. Cæremoniarum,* l. I, c. I, n. 2 ; — Piller, *Manuale rituum,* p. 123 ; — Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ,* n. 45 ; — Bernard, *op. cit.,* p. 166 ; — Erker, *Enchiridion liturgicum,* p. 162 ; — Dobrovic', *Cæremoniale missæ privatæ,* 2e édit., p. 13).

[3] Au commencement de la messe, c'est en rejoignant les mains que le prêtre dit *Amen.* (Cf. Martinucci, *loc. cit. ;* — Wapelhorst, *loc. cit. ;* — Dobrovic', *loc. cit.).*

[4] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ praxis,* t. I, n. 131 ; — Callewaert, *op. cit.,* p. 41, n. 64.

[5] « Errant, dit Romsée, qui dum signant oblata, nullam crucem delineant, sed insulsa et ridicula manus varicatione signum cujusdam rotæ exhibent,... et qui ita velociter signant oblata, ut credantur muscas a speciebus abigere, et non ritum sacrum agere. » *(Opera liturgica,* t. I, part. II, p. 176).

[1] Cf. Piacenza, *Prælectiones de S. Liturgia. De officio divino,* p. 233 et 234.

la dédicace de l'église cathédrale. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 2 et 3 ; cf. S. R. C., 28 févr. 1914, n. 4312, IV ; 8 juillet 1914, n. 4324 ; 14 mai 1926, n. 4403, ad 3).

Etant donné que chacun des séminaires où étudient les clercs séculiers dont parle notre lointain consultant est situé dans le diocèse même auquel ces clercs appartiennent, ceux-ci doivent normalement, pour la récitation du Bréviaire, se conformer à leur *Ordo* diocésain [1], en y ajoutant, sous le rite double de 1re classe avec octave commune, toutes les fêtes mentionnées ci-dessus. (Cf. S. R. C., 27 févr. 1847, n. 2939, ad 3 ; 28 sept. 1872, n. 3279, ad 1 et 2). — Si quelques séminaristes étaient prêtres, il leur faudrait, en célébrant la sainte messe dans l'oratoire principal du séminaire, y suivre l'*Ordo* de la congrégation dont leurs professeurs sont membres. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6).

Ad II. C'est dans le fascicule de mars 1922 des *Ephemerides liturgicæ* (p. 129-131) qu'il est question des leçons à lire au premier nocturne des trois fêtes secondaires de S. Vincent de Paul concédées par le Saint-Siège à la congrégation des Prêtres de la Mission.

L'auteur de l'article y fait justement observer que la concession de chacune de ces trois fêtes est antérieure à la réforme liturgique entreprise par Pie X [2] et que, même avant cette réforme, des leçons de l'Ecriture occurrente avaient été assignées au premier nocturne de l'office du Patronage de S. Vincent de Paul, sauf pour le cas où cet office tomberait l'un des jours des Quatre-Temps de l'Avent.

Il est certain que, depuis la réforme susdite, ce sont les leçons de l'Ecriture occurrente qui, régulièrement, doivent être lues avec leurs répons respectifs au premier nocturne de chacun des trois offices secondaires de S. Vincent de Paul accordés aux Prêtres de la Mission. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. I, n. 4).

Q. — 1° Peut-on interrompre une exposition du Saint-Sacrement ? — A quoi tend au juste le décret de la S. C. des Rites du 12 juillet 1889, n. 3713, auquel il est fait allusion à ce propos ?

2° La coutume peut-elle autoriser la distribution de la sainte communion devant le Saint-Sacrement exposé ? — Tanquerey (*Synopsis theologiæ moralis*, 19e édit., t. III, p. 467, note 4) semble l'admettre. De même, s'il y a incommodité.

R. — Ad I. Il faut distinguer, notre réponse ne pouvant être la même pour l'exposition privée et pour l'exposition publique du Saint-Sacrement.

[1] Il leur faudrait un indult pour suivre, dans la récitation de l'office divin, le calendrier de la congrégation religieuse dont font partie les directeurs et professeurs du séminaire. (Cf. S. R. C, 23 nov. 1906, n. 4194, ad 8).

[2] La fête de la Translation du corps de S. Vincent de Paul a été concédée par indult du 12 mars 1836 ; celle de la Déposition du saint, par rescrit du 15 juin 1822 ; enfin celle de son Patronage, par indult du 7 septembre 1903.

a) L'exposition privée du Saint-Sacrement, — laquelle, on le sait, consiste simplement à laisser voir dans le tabernacle ouvert le saint ciboire revêtu de son pavillon [1], — peut être momentanément interrompue ou même cesser définitivement sans que, pour cela, il soit besoin de prières ni de bénédiction préalables. (Cf. Benoît XIV, *Instit. XXX*, § 23 ; Gardellini, *Instr. Clem.*, § XXXVI, n. 11-24) [2]. Il suffit qu'au moment opportun le prêtre ferme la porte du tabernacle.

b) L'exposition publique, c'est-à-dire celle qui se fait dans l'ostensoir [3], ne peut se terminer, ni même être interrompue pour un temps plus ou moins court, qu'après une bénédiction solennelle du Saint-Sacrement. (S. R. C., 12 juillet 1889, n. 3713). Or, cette bénédiction, — qui, dans le cas, requiert toujours l'intervention d'un célébrant ayant au moins le surplis, l'étole et la chape [4] (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 2 ; 6 févr. 1892, n. 3764, ad 8), — doit de toute nécessité être précédée du chant du *Tantum ergo*, de l'encensement du Saint-Sacrement à la strophe *Genitori etc.*, enfin du chant du verset *Panem de cœlo etc.* et de l'oraison *Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili etc.* (Cf. Cérém. des év., l. II, c. XXXIII, n. 25 ; Rituel, tit IX, c. V, n. 5 ; S. R. C., 23 mai 1835, n. 2725, ad 3 ; 11 juillet 1857, n. 3058, ad 3 ; 15 avril 1880, n. 3513 ; 5 juillet 1907, n. 4202, ad 1). Notre consultant peut maintenant se rendre compte de la portée du décret allégué par lui.

Ad II. *a)* On a demandé à la S. C. des Rites si l'usage de célébrer des messes, soit chantées, soit basses, et de distribuer la sainte communion à l'autel où a lieu l'exposition publique du Saint-Sacrement peut être permis ou toléré là ou il existe. Voici la réponse de la S. C. : « Ad primam partem, præfatum usum non licere, sine necessitate, vel gravi causa, vel de speciali indulto ; et ad secundam partem, negative, juxta decreta, et detur decretum n. 3438, *Societatis Jesu*, 11 Maii 1878, ad I. » (S. R. C., 17 avril 1919, n. 4353) [5]. Du reste, cette réponse a été expressément confirmée par le décret de la même S. C. en date du 27 juillet 1927 [6].

Par conséquent, d'après la déclaration de la S. C. des Rites elle-même, la coutume ne saurait légitimer la distribution de la communion à (ou devant) l'autel où le Saint Sacrement est publiquement exposé [7]. Or, l'opinion d'un auteur ne sau-

[1] Cf. *Codex*, can. 1274, § 1 ; — S. R. C., 31 mai 1642, n. 800 ; 16 mars 1876, n. 3394, ad 1 ; 16 fév. 1906, n. 4180, ad 2.

[2] Toutefois, la bénédiction du Saint-Sacrement peut être donnée même alors. (Cf. S. R. C., 16 janv. 1886, n. 3650, ad 1 ; 26 août 1886, n. 3666 ; 30 nov. 1895, n. 3875, ad 3).

[3] Cf. *Codex, loc. cit.*

[4] En outre le voile huméral blanc est nécessaire au célébrant pour l'acte même de la bénédiction.

[5] Cf. *Ami* 1923, p. 622.

[6] Cf. *Ami* 1927, p. 585 et 586.

[7] Il est à remarquer que la défense de distribuer la communion à l'autel de l'exposition du Saint-Sacrement est toujours formulée en termes absolus et ne souffre aucune exception. (Cf. S. R. C., 11 mai 1878, n. 3448, ad 1 ; 18 mai 1878, n. 3449, ad 3 ; 8 févr. 1879, n. 3482 ; 13 sept. 1879, n. 3505, ad 1 ; 23 nov. 1880, n. 3525, ad 4 ; 17 avril 1919, n. 4353 ; 27 juillet 1927).